

منزلة المفهوم والاشتغال به في تاريخ الفلسفة

الحسين أخدوش

توطئة

إنّ المفهوم[1] في الفلسفة هو محور الاشتغال النظري والمنهجي فيها إلى جانب السؤال والمحاججة والاستدلال. إنّه اللبنة الأساسية التي تسمح بإضفاء المعقولية النظرية على خطاب الفلاسفة، وذلك حسب لمسة كلّ فيلسوف وقدرته على توليد وإبداع المفاهيم. لذا، فالفلسفة لا تخرج عن تحديد المفاهيم التي يشتغل بها هؤلاء الفلاسفة؛ وبالتالي، فإنّ استيعاب فلسفة ما في لحظة تاريخية معيّنة، هو بهذا المعنى استيعاب لمفاهيمها. ويمكن قراءة تاريخ الفلسفة باعتباره مسار تشكّل المفاهيم الفلسفية التي بلورها الفلاسفة وأبدعوها في لحظاتهم التاريخية كما زعم جيل دولوز.[2]

إِذَا كان الأمر كذلك، لزم اعتبار تجربة فلاسفة المفهوم وتأمل طريقتهم في الاشتغال المفهومي حتى يتسنى لنا فهم طريقتهم في وضع المفاهيم والتفكير بها. والواقع أنّ القيام بذلك يستلزم منا تبنّي منظورا محدّدا لتاريخ الفلسفة، ونقصد بالخصوص المنظور التكويني الذي لا يفصل الأفكار عن المنهج المتبع، بالتالي فالمفاهيم الخاصّة بكل فيلسوف ضرورية للّحمة المنهجية والنظرية للأفكار ولإيضاحها أكثر.[3] وعندما يولي الفلاسفة اهتمامًا خاصا للمفاهيم؛ فلكونها تسمح بتأمل الواقع وتأسيس علاقة حياتهم بأسلوب تفكيرهم عبر اللغة التي يستعملونها للتحليل والنقاش.

تمثل المفاهيم الفلسفية، إذًا، السبيل إلى إدراك علاقتنا بالعالم وبأنفسنا، وتشكل دعوة للبحث عن معنى الأفكار والتصوّرات قصد تبريرها وتسويغها نظريًا ومنهجيًا، وذلك ضمن نسق فلسفي خاص بفيلسوف معيّن[4] .

---

1 نستعمل المفهوم هنا باعتباره فكرة مجردة تحتوي على الخصائص الأساسية للشيء الذي تمثله. يمكن أن تنشأ المفاهيم ضمن إطار التجريد أو التعميم، أو كنتيجة للتحولات التي تطرأ على الأفكار القائمة. يتجسد في تعريف المفهوم كافة الصور الذهنية الممكنة لما تمثله، حيث يمكن أن تكون تلك الصور انعكاساً لأشياء حقيقية موجودة، أو أفكار أخرى مجردة غير ملموسة. إنه نتاج سيرورة بناء تفاعلي وإنتاج ثقافي، ويتم عبر خطوات التجريد والتعميم. وهو في نفس الآن سيرورة كونية نجدها لدى كل الأفراد منذ الصغر، حيث يبدأ عن طريق الوعي بأوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء، هذا الوعي يصبح ممكنا عبر وساطة اللغة، أو بواسطة أنظمة رمزية أخرى، من خلال البحث عن المشترك بين الأشياء والجمع بينها بواسطة كلمة. أنظر بهذا الخصوص :

- Britt-Mari Barth : Le savoir en construction ; éd Retz, Paris, 2004, p.81.

[2] Gilles Deleuze, Félix Guattari : Qu’est-ce que la philosophie; éd Cérès, Tunis, 1993, p.34.

[3]Gueroult Martial: Philosophie de l’histoire de la philosophie; éd Aubier Montaigne, Paris, 1979, p.20.

[4]Frédéric Cossutta: Eléments pour la lecture des textes philosophiques, Bordas, Paris, 1989, p. 41.



استشكال الموضوع

الواقع أنّ المفاهيم تلعب دوًرا هامًا في الربط بين الحِجاج والاستشكال، فهي التمفصل الضروري بين القدرة على صياغة الإشكاليات المطروحة والحُجج الممكنة والمعقولة للدفاع عن الرأي أو الأطروحة الفلسفية التي يمكن الإدلاء بها لإضفاء المعقولية الفلسفية على الفكر. وللتفكير في هذه المسألة، أقترح هنا التعرّض لبعض النماذج الفلسفية المتميّزة بالتركيز على المفاهيم والتي تشتغل بها في التنظير والمنهج[5]. المسألة الآتية: إذا كانت الفلسفة اشتغالًا بالمفاهيم منذ بدايتها، فكيف بصَم هذا الاشتغال على تاريخها الممتد؟ هل فكّر الفلاسفة في المفهوم بنفس الطريقة؟ أم إنّ لكل واحد منهم نموذجه النظري الخاص للمفهمة؟ كيف يمكن قراءة اختلاف المفاهيم الفلسفية من فيلسوف إلى آخر؟ ومن عصر فكري إلى أخر؟ كيف كان ينظر إلى إنشاء المفاهيم الفلسفية قديمًا وحديثًا؟

الواقع أنّ الفلسفة منذ بداية تشكّلها ظلّت دوما فكرًا استشكاليًا يرُوم مقاربة المسائل المطروحة بالمساءلة،[6] وببناء تصوّرت ومفاهيم خاصّة بكل مسألة. وقلد كان سقراط يعيب على السفسطائيين خلطهم المفهوم بالألفاظ اللغوية. جسّد نموذج تفلسف أفلاطون بداية التأسيس للمفهمة الفلسفية، عندما تجاوز بنظريته حول المثل العقلية نظرة التجزيء السائدة في عصره وبخاصّة لدى السفسطائيين. قدّم بخلاف هؤلاء نظرية فلسفية عامّة في التعريف، حاول فيها مراعاة مستويات تجريد المفهوم لتجاوز التناقض الذي كان يظهر في الواقع، مقترحًا معالجته بمنهج الجدل (الصاعد والنازل). فكيف كان أفلاطون يبني مفاهيمه من خلال هذا النموذج؟

١- المفهوم في النموذج الفلسفي لأفلاطون

بدأ أفلاطون مسار التفكير المفهومي عندما بحث إمكان وضع مفهوم ثابت وعام للوجود؛ وقد يرسم من خلال هذه المحاولة فروقا واضحة بين طريقته في بحث المعاني وأسلوب السابقين عليه. اعتبر الوجود إشكالية نظرية، وليس فقط مسألة لغوية اصطلاحية؛ وكان الأمر بالنسبة إليه لا يتعلّق بمعرفة كيف ينتظم الوجود؟ وما تركيبه؟ وما بنيته؟ وإنّما تعلّق التعريف عنده بالسؤال عن مفهوم الوجود ودلالته النظرية والفلسفية التي يمكن للجدل إبراز أبعادها الفكرية والعقلية.

5 سنجازف باعتبار بعض النماذج الفلسفية فلسفات المفهوم، وأخص بالذكر نموذج أفلاطون وأرسطو، ويمكن أن نضيف إليهما كانط وهيغل في العصر الحديث. ومقصودي من هذا الاختيار هو التنبيه على أنّ بعض الفلاسفة ينفردون بالعناية بالمفاهيم كطريقة للاشتغال بالفلسفة. غير أنّ هذا القول لا يصادر على اعتبار النماذج النظرية غير النسقية ليست مفهومية، أو لا يحضر فيها الاشتغال بالمفاهيم مثلما سنجد عند هيرافليط وسبينوزا ونيتشه وفوكو وديريدا...الخ. أنظر بهذا الخصوص مقال: الطاهر وعزيز، «المفاهيم طبيعتها ووظيفتها»، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، يونيو، المغرب، 1989، ص. 11- 23.

[6] Meyer, M : Qu’est ce que la philosophie ? éd Librairie Générale Française, coll biblio essais, Paris, 1997, pp 28—29.



كشف منهج أفلاطون الجديد عن طريقة جديدة لصياغة المفاهيم وبنائها، منتقدًا محدودية الركون للتقسيمات اللغوية التي كانت تعتقد بأنّ الألفاظ وسائل ممكنة للمعرفة، وأنّها قادرة عن التعبير عن ماهية الأشياء.[7] أظهر أفلاطون أنّ التفلسف بهذه الصيغة لا يبرح مستوى المبتدئين في تعلم التفكير، لذلك دعا إلى تجاوز مستوى التعريف اللغوي إلى مستوى التجريد النظري، حيث يمكن للفكر الجدلي أن يبحث معرفة الأشياء لا بالاهتداء إلى الأسماء والمسمّيات، ولكن بالاتجاه بالفكر إلى المعاني ذاتها وتجاوز الأسماء التي هي مجرّد ظلال وصور للماهيات[8].

لم يكن يعطي أفلاطون قيمة معرفية للاشتغال اللغوي مادامت نتائجه معارف مزيفة وأشباه حقائق. غير أنّه آمن بإمكانية الانطلاق منها كلحظة بدائية للتفكير في الموضوعات؛ وبعد ذلك يمكن الانتقال بالفكر إلى مستوى الفحص الجدلي، حيث منهجية القسمة الجدلية تعد بفحص أعلى للموضوعات بتقديم تعريفات عقلية وتحليل المعاني القابلة للتحقيق النظري والاستدلال العقلي.

انفتحت هذه الطريقة الجدلية في بحث ماهيات الأشياء على استعمال الأمثلة والنماذج (الاستدلال عن طريق التمثيل)، حيث لم يكن أفلاطون يكتفي بالية القسمة الجدلية وحدها، وإنما كان يرى أنّه لفهم فنّ السياسة، مثلًا، يمكننا دراسة فنّ النسيج (حياكة الصوف) فنميّز الحياكة عن أنواع أخرى عبر سلسلة من التقسيمات إلى أن نصل في النهاية صنعة الثوب. ونفس الشيء بالنسبة لصنعة النجار والبناء والحدادة، حيث استعملها كلها كنماذج في محاوراته المختلفة (السياسي والسفسطائي والجمهورية..) كبدايات ممكنة في مسلسل التجريد الذي سيقطعه الجدل كي يصل إلى المعاني الحقيقية للأشياء[9].

يبني أفلاطون حدوده المفهومية بدءًا بالتقسيمات اللفظية وإعطاء الأمثلة والنماذج، مرورًا بالقسمة الجدلية (التحليل الرياضي)، وصولًا إلى حدس الماهية البعيدة؛ وذلك في مسار تصاعدي تجريدي يلزم المتفلسف معرفته وقطعه كي يضع مفهومه الخاص[10]. لكن، يجب التنبيه على أنّ منهج الجدل هذا قد لا يكفي لوحده للوصول إلى معرفة نهائية بالمفهوم، خاصّة وأنّ أفلاطون يشير في محاورات مختلفة إلى أن طريق المعرفة يفوق طريق العقل بمعناه المعتاد، حيث قد لا يمكن الوصول إلى معرفة بعض الماهيات إلاّ بعد قطع طريق طويلة وشاقة.

---

7 أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمة عن الفرنسية محمد حسن ظاظا، مراجعة علي سامي النشار، نشرة الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، 1970، ص 43.

8 أفلاطون: محاورة كراتيلوس، ترجمة عزمي طه السيّد أحمد، الطبعة الأولى، نشرة وزارة الثقافة، عمّان، الأردن، سنة 1995.

9 امسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة عن الانجليزية لسعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي للنشر، الطبعة الأولى، سنة 2009، ص106

10 الطاهر وعزيز: مناهج الفلسفة؛ نشرة المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت – الدار البيضاء، سنة 1990، ص 66- 67.



لذا؛ فقد تراجع أفلاطون عن أهمية الجدل في محاورة بارميندس[11]، معلنًا أنّه نوع من الرياضة المفيدة في الصعود في مراتب التجريد، إلاّ أنّه لا يكفي لبلوغ الحقيقة الكلية، وهذا ما استدعى التسليم عنده أيضا بدور الحدس في تحقيق رؤية حقيقية بالخير الأسمى. ومهما يكن، فقد أظهر هذا النموذج منهجية تعليمية خاصّة في بناء المفاهيم الفلسفية، كان عمادها منهج الجدل (الصاعد والنازل) القائم على طريقة القسمة الجدلية، ثم منهج التحليل الرياضي الهندسي، إضافة إلى طريقة الحدس التي بدأ الحديث عنها في محاورة بارميندس. كانت مفاهيم: الفكرة، المثل، الصورة، الحقيقة وغيرها من المفاهيم الأفلاطونية المعروفة من ثمرات هذا الاشتغال الفلسفي بالمفاهيم.

تكمن فائدة هذا النموذج في كونه يبيّن كيف أنّ المفهوم الفلسفي يمثّل المسار التصاعدي الذي يقطعه التجريد الذهني لبلوغ المعرفة الحقة؛ أي ذلك المستوى الذي يتخطّى الفكر فيه العناصر الأولية للمعرفة (اللغة، الواقع الحسي، المثلات الشخصية) ليلتحم بالأبعاد الأخرى والخفية للموضوعات المطروحة للتأمل.[12] يبيّن هذا النموذج أنّ الفكر في البناء المفهومي إنّما يحاول إيجاد الوحدة الفكرية والعقلية التي يمكن أن تقرّب الأجزاء المشتتة في تصوّر موحّد لها. لذلك نجد في كلّ مفهوم مجرّد نزوع وإرادة التوحيد بتسويغ طبقات المعاني المفترقة (نتيجة الاحراجات والمفارقات والتعارضات القائمة فيها) لتنتظم في تصوّر عام.[13]

تكمن قيمة المفهوم هنا في كونه يفتح منظورًا جديدًا يضمن للمعرفة نظرة شمولية للمجموع المعقد من الأسئلة التي تطرح لها. ولقد تجدر هذا الأمر وتوسع أكثر مع أرسطو الذي سيتمكن من تطوير نموذج أفلاطون في بناء التعريفات وصياغة التصورات من خلال نظريته في الحدّ التي تقوم على دلاليات المقولات ومبادئ المنطق الصوري. ولذلك، قدّم للاشتغال المفهومي نموذجًا منطقيًا موسّعًا للتعريف وبناء التصورات وتحصيل الماهية بالحدّ. فما هي مميزات هذا النموذج بالنسبة للاشتغال بالمفهوم الفلسفي؟

2- المفهوم والتصوّر في النموذج المنطقي الأرسطي

يفرّق أرسطو أثناء حديثه عن التذكّر بين الذاكرة والتصوّر والإدراك، معتبرًا أنّ الذاكرة لا تتعلق بالحاضر وإنما بما مضى، بينما يتعلق الإدراك والتصوّر بالحاضر والمستقبل. والظاهر أنّ الذاكرة، بحسبه، تعدّ علة الاتصال بين ما يتصوّره المرء وما يُدركه.[14] أمّا في كتاب الجدل "الطوبيقا" أكّد على أنّ التصوّر هو جنس المعرفة (فقرات: 114 أ – 18؛ 119 ب – 3؛ 125 أ – 9)[15]. كما افتتح أرسطو كتاب

11 أفلاطون: مجاورة البرميندس، تحقيق أوغست دييس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، نشرة وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1976، ص 75.

12 التهامي الضرضاري: نظرية اللسان في فلسفة الإغريق، الجزء الأول فقه الشذرات، الطبعة الأولى، المطبعة الورقية الوطنية، مراكش، المغرب، سنة 2016، ص 116

13 Manuel Maria Carrilho: Rhétorique de la modernité; éd puf, Paris, pp.140 – 141.

14 أرسطوطاليس: في النفس، الحاس والمحسوس، شرح ابن رشد، تحقيق عبد الرحمان بدوي، نشرة دار المطبوعات بالكويت، مطبعة دار القلم بيروت، لبنان، 1980، ص 208.

15 Aristote: Topiques, Réfutation sophistique; tr Jacque Brunschwig, éd Flammarion, Paris, 2015, p.58



البرهان بالحديث عمّا يقوم به كل تعلّم وكل تعليم؛ فهما يتمان بواسطة الاستدلال قياسًا أو استقراء، سواء تحقق ذلك في مجال "العلم"، أم في مجال "الجدل"، أم في مجال "الخطابة". ثمّ يقرّر أنّ التعلم وللتعليم لا بد له من وجود معرفة سابقة، تكون معرفة الدلالة، أي دلالة اللفظ أو المفهوم ومعرفة الوجود: وجود المفهوم بإطلاق، أو وجود صفة من الصفات له، أو وجوده كصفة في موصوف من الموجودات، ومعرفة الدلالة والوجود معا[16].

المعرفة البشرية، بصفة عامة، ما هي إلا أجوبة تقدم على أسئلة، أو على تساؤلات تطرح؛ ومن ثمة كانت أصناف المعرفة البشرية متناسبة مع أصناف المطالب والمسائل التي هي في نظره أربعة:

- مطلب "أنّ" (le fait)، ومعناه: هل يوجد محمول ما لموضوع ما؟
- مطلب "لمَ" (le pourquoi)، ومعناه: ما العلة في وجود المحمول للموضوع؟
- مطلب "الوجود" (si la chose existe)، ومعناه: هل يوجد الموضوع؟
- مطلب "الماهية" (ce qu'est la chose)، ومعناه: ما هو هذا الموضوع؟ وما طبيعته؟

يقرّر أرسطو اعتبار معرفة "أنّ" (أي الجواب عن المطلب الأول) إنّما يستدعي ويستتبع معرفة "الماهية" التي تجيب، أيضًا، على المطلب الرابع. غير أنّه متى اجتمع علم "أنّ" الشيء (برهان الوجود) بعلم سبب وجود الشيء، الذي يسمّى علم "لم الشيء"، فعندها يحصل اليقين الذي هو إدراك الماهية[17]. يسمّي الفارابي هذا الأمر، في التقليد المشائي العربي، بالبرهان المطلق. لكن، ما علاقة هذه الطريقة في معرفة الأشياء بطلب الماهية بالاشتغال المفهومي كما يمكن الحديث عنه عند أرسطو؟

يعتبر المفهوم في التقليد الأرسطي مضمونًا فكريًا يسمح بصياغة قضية معينة حول موضوع ما ينطبّق عليه. إنّه المعنى الذي يمكن التعبير عنها بواسطة دلالة / علامة (أو لفظة لغوية) معيّنة، ويتميّز بخاصية التجريد مثل المعنى المتضمّن في عبارة "رجل" أو "أبيض". والواقع أنّ المفهوم يختلف عن الشيء الذي يمثّله أو يشير إليه بكونه تصوّر يبنى حول هذا الشيء بواسطة عملية التعريف التي تطلب حدّ الشيء بكشف جوهره. بهذا المعنى، يؤول بحث التصورات إلى نظرية في التعريف كما ستؤسّس لها الأرسطية في المنطق التقليدي. كيف ذلك؟

لقد درج التقليد الأرسطي على اعتبار التصوّر فعل العقل الذي بواسطته نرى وندرك ماهية الأشياء.[18] والظاهر أنّ للفيلسوف أرسطو دورًا كبيرًا في غرس هذا الفهم، خاصّة وهو يعرّف العلم بأنّه

16

17 Aristote : De l'âme ; tra par Richard Bodéus, éd GF Flammarion, Paris, 1993, rééd 2018, pp.90 – 91.

18 محمد السرياقوسي: التعريف بالمنطق الصوري، ، دار الكتب الجامعية بالإسكندرية 1975، ص 47.



"يظهر ماهية الأشياء"[19] .ما يفهم من هذا التعريف هو أنّ ماهية هذه الأشياء إنّما هي كشف جواهرها التي تملك فردية متميزة. ولقد حدّد الماهية بأنّها مجموع صفات الشيء الضرورية والكافية لأن تشير إلى ما هو محدّد في الجوهر، أي جوهر الشيء[20]. والبيّن أنّ هذه المسألة تثير فكرة التصوّر انطلاقًا من نظرية التعريف كمنهجية منطقية لبناء التصورات. لكن، كيف يؤسّس التصوّر من خلال نظرية الحدّ للمفاهيم والتعريفات؟

إذا كان التصوّر عبارة عن صورة نتمثل بها موضوعاتنا عبر مقولة من المقولات، أو كلية من الكليات الخمس، فذلك ما يعني إمكانية بلورته في صورة ذهنية. يترتب عن هذا الأمر أنّه ليس يوجد ما هو أوضح من هذا التصور، حيث يمكن أن نفهم طبيعة الأشياء عبره، وهو بذلك أساسي في بناء معرفتنا بالموضوعات. ولأنّنا نعبر عن التصور بكلمة أو لفظة تُحيل على معنى أو معاني عقلية، فإنّه عادة ما نتخذ تلك الكلمة بعد ذلك علامة عليه، فيكون التصور بدوره علامة على الموضوع الذي نتصوره[21] .

الواقع انّه بهذا المعنى، يُعيد أرسطو العلاقة بين الفكر واللغة لتصبح متداخلة بقوّة، خاصّة في مبحث التصوّرات حيث المقولات والعبارات تتمفصل لتحديد الأشياء، وذلك متى استخدمت باعتبارها موضوعات أو محمولات في أحكام وحدود. لذلك توجد علاقات وطيدة بين التصورات والكلمات وفقًا لهذا المنظور[22] .فما هي هذه العلاقة؟

تجدر الإشارة، هنا، إلى أن الكلمة ليست تصورًا، بل هي كما أشرنا سابقًا تُشير إليه وتعبر عنه؛ وقد يكون للتصور الواحد كلمات عدة كما في حالة بالترادف، مثال ذلك: إنسان، آدمي، بشري.. الخ. كما يمكن أن تعبر الكلمة الواحدة عن تصورين مختلفين، كما نجد في حالة ما يسمى بالمشترك في المعنى مثل: كلمة "المؤثرات" التي تعني الأسباب والعلل والمراقي. كما يمكن أن تعبر الكلمة الواحدة عن تصورين مختلفين من جهة، ومتفقين من جهة أخرى، ويعرف هذا بالمتشكك (Analogue)، مثلما نجد في: كلمة "صحيح"، التي قد تطلق على الإنسان وعلى الحيوان وحتى في المعرفة[23].

وبصفة عامة، يمكننا القول إنّ الكلمة بمثابة الإشارة والتعبير والعلامة التي تشير إلى التصور وتدل عليه. إنّها رباط خارجي مصطلح ومتفق عليه، فتكون بهذا المعنى رداء للتصور[24].غير أنّ التصور يكون

---

[19] Aristote : Topiques, Réfutation sophistique ; Op, cit.74-75.

[20] Aristote : Catégorie, Sur l'interprétation ; tr Pierre Pellegrin et autres, éd Flammarion, Paris, 2007, p.90.

[21] Britt-Mari Barth : Le savoir en construction ; Op. cit, p. 80.

[22] Benveniste, E : Problèmes de l'linguistique générale ; Vol 1, éd Gallimard, Paris, 1974.p 69.

23 محمد السرياقوسي: التعريف بالمنطق الصوري، مرجع سابق، ص 50.

24 المرجع نفسه، ص 79.



كليًا وضروريًا حيث يمكن وضعه في أحكام عديدة ومختلفة. لذا، كان منطق التصورات مختلفًا عن المنطق الاسمي المستند إلى الجزئي والعيني والفردي. وأما كون التصور ضروري، فلأنّه كلي، والكلية عند أرسطو مستندة إلى الضرورة المنطقية ومتعلقة بها. بينما يفضي كونه (التصور) قابلًا لإمكانية صياغته في أحكام عديدة إلى وضعه أحيانًا كموضوع أو كمحمول[25].

إنّ اعتبار التصوّر غير متناقض يعني في هذا المنظور أنّه خالي من التناقض في مضمونه الداخلي وشكله الخارجي. ويكون التصوّر كليًا عندما يرد الكثرة المحسوسة إلى وحدة الفكر الكلية، فكلية التصور ناتجة عن رد هذه الكثرة إلى وحدة الفكر. وهذا الأمر هو ما ينجم عنه التوصل إلى صفات عامة وكيفيات مشتركة وخصائص وعناصر يفترضها الفكر في مختلف ماصدقيات التصور.

ولئن كان التصوّر في المنظور التقليدي تتجاذبه مباحث وفروع معرفية مختلفة (اللغة، الميتافيزيقيا، الفلسفة، علم النفس.. الخ)، فيترتب القول عليه أنّه ليس مبحثًا منطقيًا صرفًا، وإنّما مجال تقاطع عدّة فروع معرفية وفكرية وهذا ما يؤكده تقسيمه إلى أقسام مختلفة[26]:

- تنقسم التصورات من حيث مصدرها إلى: تصورات قبلية أولية، وتصورات بعدية تجريبية.
- تنقسم التصوّرات من حيث الغموض والوضوح إلى: تصورات واضحة وتصورات غامضة.
- تنقسم التصورات من دلالتها إلى: تصورات للمحسوس أو أسماء ذات، وتصورات لمجردات أو أسماء معنى، كما تنقسم إلى المقولات العشر.
- تنقسم التصوّرات من حيث امتدادها إلى تصورات عامة وكلية؛ والتي تنقسم بدورها إلى الكليات الخمسة: الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، العرض العام.
- وتنقسم إلى تصورات فردية أو جزئية.
- وتنقسم من حيث السلب والإيجاب إلى: تصورات لحدود موجبة وتصورات لحدود سالبة.

الظاهر أنّ التصوّر في النموذج الأرسطي لا ينظر إليه إلاّ من ناحية الصفات التي تكونه، سواء أكانت بالقوة أو بالفعل (حيوان، ناطق، فن...)، لأنه يعالج الموضوع على أساس الكيف، أو قل من الناحية الكيفية.[27] لذا؛ يتأكد من خلال هذا التحليل أن ما يشغل الحكم المنطقي في هذا النموذج هو صفات الأشياء، حيث تدخل الصفات في علاقة إسناد مع الأشياء في العبارات الحملية. فعندما نقول: (إنسان فان)، فإننا نحمل على الإنسان صفة الفناء، ونسند له هذه الصفة (الفناء) ولا يهم إدراج الموضوع

[25] Aristote : Topiques, Réfutation sophistique ; Op. cit, p.274.

26 التعريف بالمنطق الصوري، مرجع نفسه، ص 50.

[27] Hacking Ian, «La qualité », dans « quelle philosophie pour 21siècle », éd Gallimard/ éd centre Pompifou,collection Folio essais, Paris, 2001, pp. 105-1148.

(إنسان) في صنف الفانين .ومن الأشياء التي يثيرها هذا التحليل مسألة التعريف، وليس التعريف في آخر المطاف سوى المفهوم. فإذا كان الفرد مثلًا ينتمي إلى أسرة الثدييات، فذلك لأن له صفات الحيوانات الثديية أو لأنه يتشارك في ماهية عامة. فما هو التعريف؟

يعتبر التعريف في منطق أرسطو بداية العلم ومنتهاه، والغاية منه الوصول إلى الماهية[28]. فالتعريف في هذا المنظور بمثابة العبارة التي تشير إلى الطبيعة الجوهرية للشيء المعرّف. إنّه القول الشارح لمفهوم الحد[29]. ويُقام التعريف في هذا المنطق بواسطة الجنس والفصل، ومثال ذلك: (الإنسان حيوان ناطق)، بحيث (حيوان) جنس و (ناطق) فصل؛ وبباقي الأجناس الأخرى. فالمحمول (ناطق) في هذا المثال ميز النوع (حيوان) عن سائر الأنواع الأخرى. كما أن الجنس في المثال السابق، جنس قريب وليس جنسًا بعيدًا، وهذا يسمى التعريف بالحدّ؛ وهو نوعان: حدّ تام يقوم على تعريف الشيء بجنسه وفصله القريبين مثل: (الإنسان حيوان ناطق)، وحد ناقص وهو تعريف الشيء بجنسه البعيد من الفصل أو بالفصل وحده مثل: (الإنسان كائن ناطق). وهناك أنواع أخرى من التعريف.

البيّن أنّ التصوّر يتيح من خلال نظريتي الحدّ والتعريف إمكانية البحث عن الماهية بإدراك جواهر الأشياء. وهذا نفسه ما تسمح به المقولات العشر والكليات الخمس التي تتيح بدورها للمتفلسف تقديم مفاهيم بواسطة تصوّرات تنال بالحدّ والتعريف. فبتأسيس العلم على تعرّف الحدود والماهيات يكون التصوّر، وليس التصديق، هو المطلب الأسمى للمعرفة العلمية، تصوّر مفاهيم موضوعات العلم وكلياته. وكلّ ما له دخل في حصول هذا التصوّر، وترتيب تصوّر على آخر في سلسلة من التصوّرات يأتي الواحد منها تلو الآخر بتوسط وسائط مفهومية[30]. بهذا المعنى يصبح الاشتغال النظري النموذجي منصرفًا عن الواقع ووقائعه إلى الذهن ومفاهيمه وتصوّراته.

لقد كان أرسطو يعتقد أنّ الكلّي مفهوم بعدي للأشياء في نظام الوجود. لقد استخلص من المحسوس، عبر سيرورة الاستقراء، ما هو مجرّد وليس مثلما يعتقد أفلاطون بكون الصورة مفارقة، أو فكرة وسيء موجود في ذاته في تعال وخارج الأفراد. يظهر هنا كم كان نموذج أرسطو منحازًا للاشتغال بالحدود التعريفية، إذ كان مبحث التصوّرات لديه غنيًا، وهذا ما يفسّر ربطه العلم بنيل الماهية من خلال

28 تقوم نظرية التعريف عند أرسطو على الحدّ "التام" الذي يعطي الجنس القريب والفصل المميز. ومثاله المشهور في هذا النطاق: الإنسان حيوان ناطق. والطريق إلى هذا التعريف، وأمثاله، طبعًا، هو: قياسي. أي: يؤخذ بالقسمة والتركيب، كأن يؤتي بالجنس، وهو هنا (الحيوان)، ثم بالفصل، وهو هنا (الإنسان)؛ فيصبح هو التعريف الحقيقي التعييني القائم على الذاتيات، وهو ما يعبّر عن "الماهية". أنظر بهذا الخصوص: الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، 1961، ص 68.

29 المرجع نفسه.

30 Anne Cauquelin: Aristote, Le langage; éd puf, Paris, 1990, pp.60-61.



نظرية الحدّ. ويؤكّد هذا النموذج القيمة العلمية الكبرى التي كانت المنظومة الأرسطية توليها للأسباب التعريفية كمناطٍ للمعرفة البرهانية[31].

3- المفاهيم وصراع الكليات في العصر الوسيط

أقحم حدّ التصوّر في النقاش الوسيطي بمعنى (conceptus) عن طريق توما الأكويني، ثم فيما بعد غيوم الأوكامي، وبعدهما باقي الفلاسفة المدرسيين الآخرين. وينحدر مصطلح "تصوّر" من اللفظة اللاتينية (conceptus) التي تدل على معنى "التضمّن" (contenir)، وعلى خاصية "التجميع" (tenir ensemble)؛ وهي لفظة منحدرة من فعل concipere الذي يفيد معنى "تصوّر"[32].

استمر النموذج الأرسطي لبناء التصوّرات المفهومية في العصر الوسيط، فكان المفهوم يؤخذ بمعنى التصوّر والحدّ، أو حتى بدلالة القول الشارح والرسم. وعادة ما تكون تصوّرات الموضوعات مجموعة من المسندات (المحمولات) التي تسند إليها، أو، في اللغة الأرسطية، تحمل على الموضوع.[33] فمفهوم الإنسان ليس "الحيوان القادر على الضحك" (لأن الضحك قدرة للإنسان وليس بجوهره)، لكنه "الحيوان العاقل"، أو قل: "الحيوان السياسي"، بحيث يجب أن يعبر المفهوم عن ماهية الإنسان أثناء تعريفه[34].

بعد استيعابها لفكرة الحدّ، نظرت فلسفة العصور الوسطى في هذا المفهوم على أنه تمثّل عقلي يشير إلى سلسلة من الموضوعات. وقد قابل صراع الكليات بين الاسميين (أو "الحدّيين") والواقعيين حول الوضع الأنطولوجي للكليات التي هي بمثابة تصوّرات مفهومية مثل "الإنسان" أو "الحيوان". كان التصوّر الاسمي يؤمن بارتباط الدلالة بالأسماء، ويدعو إلى إسقاط إمكان وجود كليات عقلية تزعم أنها بمثابة أفكار خالصة[35].

كانت النزعة الاسمية تعتبر أن المفاهيم ليس لها وجود حقيقي أو غير عقلي، وإنّما هي فقط نفسية ذاتية. وقد اعتقد الاسميون بموجب ذلك أن الأفراد الملموسة هي الكيانات الموجودة حقًا، وكان غيوم أوكام، وهو أحد الممثلين البارزين للإسمية في القرن الثالث عشر، قد اقترح رؤية المفاهيم كعلامات[36]

31 حمو النقاري: نظرية العلم عند ابي نصر الفارابي، طبعة رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة 2011، ص 115.

32 Elisabeth Clément, Chantal Démonique et autres: La philosophie de A à Z; éd Hatier, Paris, Avril 2000.

33 ابن سينا: منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، نشر في سلسلة من التراث العربي، طبعة دار الحداثة / الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1983، ص 30.

34 عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، نشرة دار القلم ببيروت، لبنان، 1980، ص 116.

35 De Libera, A : Archéologie du sujet : La Quête de l'identité , deuxième tirage, éd Vrin, paris, 2008, p156

36 أشار هيدغر الى هذه المسألة عند دراسته للمقولات عند دان سكوت، متحدثًا عن إدوارد فون هارتمان في مؤلف له هو الأول من نوعه الذي ينجز بخصوص مذهب المقولات في الفلسفة الحديثة. وقد يتكلم فيه عن الدور الحاسم للمقولات في تقديم تفسيرات فلسفية عن العالم. ثم أشار إلى الكيفية التي تناول بها دان سكوت المقولات الأرسطية محاولًا تحويرها في اتجاه تعزيز النزعة الاسمية في العصر الوسيط. انظر بهذا الخصوص:

بحيث تكون وظيفتها أن تمثل في العقل لا الكليات العامة، ولكن الأشياء الفردية ملموسة[37]. ومثّلت الأنطولوجيا المفهومية للعصور الوسطى الوسيط النظري والمنهجي بين الاسمية التي لا تؤمن بجود كليات مفارقة والواقعية المثالية (تتبنى دعوى وجود مسلمات وأفكار وكيانات مجرّدة هي مثل وصور مفارقة) التي تربط الواقع بالأفكار الثابتة وترفض اختزالها إلى مجرّد كلمات وأسماء.

لم تؤمن النزعة الاسمية الوسيطية بأيّ واقع جوهراني خارج المحسوس؛ بل اعتبرت تعالي الأفكار وهمًا يمكن أن يزول بمجرّد ما نفسّر المفارقات التي يرتكن إليها تلامذة أفلاطون تفسيرًا اسميًا.[38] والبيّن أنّ النقاش الوسيطي حول هذه المسألة لم يبرح تأثيرات الأفلاطونية والأرسطية التي كانتا النموذجين النظريين المخصبين لعملية المفهمة في هذه الفترة التاريخية. بهذا المعنى يمكن القول إنّ كلاً من أفلاطون وأرسطو وابن سينا وتوما الاكويني وليبنتز فلاسفة مفهوميين (فلاسفة المفهوم). فماذا عن العصر الحديث؟

4- العصر الحديث وتجاوز النموذج الكيفي للمفهوم

أما في العصر الحديث فقد أحدث فيه ديكارت نقلة منهجية عميقة في الفكر الفلسفي، حيث أصبح الفلاسفة المحدثون يتحدثون عن الفكرة (Idée) بدلا من المفهوم (Concept)، وأصبح الربط بين الفكر والوعي انعكاسًا لتمثّل الذات المفكرة للعالم كامتداد خالص. وابتداءً من لحظة ليبنتز، بدأ المفهوم يتخذ دلالة الموضوعة (notion) التامة التي تعبّر عن الجوهر المفرد الذي لا تنطبق إلاّ عليه، وحصل ذلك فيما سمّي لديه بـ"الموناد" أو الجوهر الذي لا ينقسم[39].

بالمجمل، أصبح المفهوم في ضوء الفكر الحديث ينظر إليه على أنّه بأنه "فكرة"، أو تمثيل للعقل، أو بمعنى أعم المفرد (الإدراكي) الذي يختصر ويلخص تعددية الأشياء التجريبية أو العقلية عن طريق تجريد وتعميم السمات العامة القابلة للتحديد. لقد أصبح بإمكان تطبيق مبدأ العلية العقلية على

-Heidegger, M : Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot ; traduction de l'allemand par Florent Gaboriau, éd Gallimard, coll tel, Paris , 2019, p.33.

[37] Flasch, K : Introduction à la philosophie médiévale; traduction de l'allemand par Janine de Bourgknecht, éd Flammarion, coll Champs, Paris, 2007, p.173.

38 كان أرسطو يعتبر أنّ هناك واقعًا للنوع، كما يوجد واقع للكيفيات المحسوسة التي كان الأفلاطونيون يعتبرونها أعراضًا ونسخًا للجواهر. وقد انعكست تصوراتهما على النقاشات الفلسفية بين نظار الفكر الوسيطي، حيث كان السؤال: هل للأفكار العامة، أو المفاهيم، وجود فعلي في "عالم للأفكار، أي "عالم المثل" كما كان يقول أفلاطون؟ أم إنّ لها وجود ذهني فقط، وهو خلاصة الخبرات الحسية عن الأشياء المتشابهة (الأجناس، الأنواع)، كما قال أرسطو؟ إنّ الأجوبة على هذه هي ما شكل نقاش الوسيطيين، خاصّة أولئك الذين اسقطوا على اللاهوت الديني طرائق الفلسفة في الجدل والمناقشة وتعريف الحدود والمفاهيم. أنظر بهذا الخصوص مقدمة كتاب: "أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟"، مؤلف جماعي، ترجمه عن الفرنسية أنطوان سيف ومراجعة الحسين الزاوي، نشرة مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص 35.

[39] Elisabeth Clément, Chantal Démonique et autres: La philosophie de A à Z; Op. cit, p.80.



الأفكار، بل وتكميمها وحسابها من خلال علاقات منطقية ورياضية قابلة للنظم في علاقات كمية وليس فقط كيفية كما كان الحال في المنظومة الأرسطية التقليدية[40].

هكذا، أصبحنا مع كانط ننظر إلى المفهوم على انّه ما يوحد تعدّدية الإحساسات، وعرّف المفاهيم العليا للمعرفة في نقد العقل الخالص على أنها مقولات للفهم. إنّ المفاهيم العقلية مع كانط لم تعد جزءًا من الوجود، ولا هي نسخة عن الواقع أو تعريف منطقي للأشياء؛ وإنّما هي بناء للموضوع من خلال الشروط القبلية للمعرفة التي يبنيها العقل من خلال قدرته المتعالية على توحد وتركيب الأفكار والإحساس في مقولاته القبلية. إنّ المفهوم شرط إمكان موضوعات المعرفة[41].

لقد كان العصر الحديث مرحلة انتقالية حاسمة للقطع مع النموذج الأرسطي في المفهمة عبر نظرية الحدّ والتعريف التي تنطلق من المقولات العشر ومن الكليات الخمس التي تبحث تعريف الموضوعات والوقوف على ماهيتها بكشف جواهرها وأعراضها وفصولها وجنسها.

5- من تكميم المفهوم إلى تسويره لدى غوتلوب فريغه

استطاع فريغه بدقة تحليلاته المنطقية ودراسته للمنطق التقليدي كشف عيوب هذا الأخير، خاصة في مسألة القضايا، أن يكشف لأول مرة في تاريخ المنطق اختلاف القضية الحملية عن القضية العامة. وتوصل إلى نقطتين مهمتين، هما: اعتبار القضية العامة شرطية متصلة، والتمييز بين محتوى الحكم وتقريره. أفضى لديه هذا التمييز إلى موقف عام من المنطق، خلص فيه إلى ضرورة تخليص المنطق والرياضيات من أيّة سيكولوجيا محتملة.

فرّق فريغه بين ثلاثة أشياء في تمحيصه لمحتوى الفكر: فعل التفكير، معرفة حقيقة الفكر (الحكم)، ثم إثبات هذا الحكم[42]. والواقع أنّه ينطلق في هذا التفريق من كون الفكر تعبير موضوعي عن الجمل والقضايا الحملية التي يمكن حساب كيفية إحالتها في القضايا الحملية بشكل دقيق. تعتبر الأفكار الموضوعية، بحسبه، قضايا تسمح لنا بتحقيقها من خلال دالة الصدق، حيث المنطق المحمولي يتولّى مهمة الكشف عن صدق العبارات عبر ما يسمّى بالمفهوم الإحالي للصدق.[43] ولإبراز كيف تستقلّ الأفكار،

40 يعتبر الحديث عن الكيفيات بالنسبة للعصر الحديث هو أقرب إلى الحشو منه إلى تحديد المفاهيم الدقيقة للمعرفة الحديثة. ففي العالم المعقول الذي شيّده العلم الحديث انطلاقًا من مفاهيم جديدة، وبحسب مبادئ مقتبسة حصريًا من علم الحساب ومن هندسة وميكانيكا، لا مكان للكيفيات فيه. أورد جاك بوفريس بهذا الخصوص قولا لهنري برغسون يقول فيه: "إنّ النتيجة الأولى للعلم الجديد (الديكارتي) كانت قطع الواقع نصفين، الكمية والكيفية، بحيث تكون الأولى محمولة على حساب الأجسام، والأخرى على حساب الأنفس. إنّ القدماء لم يقيموا حواجز كهذه لا بين الكيفية والكمية، ولا بين النفس والجسد. المفاهيم الرياضية كانت عندهم مفاهيم ككل المفاهيم الأخرى، منتمية انتماء القربى إلى المفاهيم الأخرى، ومندمجة طبيعيا في تراتب الأفكار. لا الجسد كان يتحدد حينذاك بالامتداد الهندسي، ولا النفس كانت تتحدد بالوعي." أنظر بهذا الخصوص جاك بوفريس في الكتاب الجماعي: أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟، مرجع سابق، ص. 123 – 124.

[41] Kant, E: Critique de la raison pure, tr de Jules Barni, Flammarion, Paris, 1976, p.125.

[42] Frege, G: Ecrits logiques et philosophiques, éd Seuil, 1971, Paris, p 175.

[43] Daniel Laurie ; « Philosophie de langage », dans : Précis de philosophie analytique ; sous la direction de Pascal Engel ; éd Puf, Paris, 2000, p 112.



عبر قيّمها الصدقية، عن الاعتبارات الذاتية والنفسية، تحدّث فريغه في مقطع له بأنّ عبارة 2×2 ستظلّ دائما تساوي 4 ما لم يحدث تطوّر دارويني يجعل الأشخاص يؤكدون أنها تساوي 5[44].

البيّن من هذا النموذج أنّ الأفكار لا تتميّز عن التمثلات فقط، وإنما أيضا تختلف عن الأشياء الواقعية التي تعبّر عنها. إنّها وفقا للمجال الثالث للفكر، كما تحدّث عنه فريغه، لا تعطى لنا عبر الحواس حيث لا نستطيع رؤيتها ولا إحساسها، وإنّما نرصدها بشكل تجريدي خالص من أيّ محتوى مضموني لكونها ذات وظيفة تنظيمية فقط. إذاً، ليست الأفكار تمثلات ذاتية، وإنما هي قضايا منطقية لها مستوى خاص تستقلّ به، يلزم قبوله كمجال مستقل عن المضامين وله واقعه الموضوعي الذي يجب أن تنضبط له الحقيقة المنطقية[45].

كان مقصوده من تحديد هذا "المجال الثالث" للأفكار تعيين مستوى خالص للفكر يتعالى على الطابع السيكولوجي للتمثلات الذاتية، يسمح بضبط معنى القضايا والعبارات في استقلال تام عن ظروفها السياقية النفسية والاجتماعية. وفقا لذلك، اعتبر معنى القضية المنطقية هو المضمون القضوي للفكرة التي دلّت عليها؛ أي أنّ إحالتها إلى موضوعها هي قيمتها الصدقية التي نحكم بصحّتها أو كذبها[46].

انعكست نظريته في الأفكار الموضوعية تلك على مفهومه للأعداد، فقادته بلورة فلسفة ترى أن الأعداد أشياء لها موضوعيتها واستقلالها عن الإنسان والأشياء. عرض أسس النسق الاستنباطي للمنطق، فأصبح أول من وضع أصول نظرية «حساب القضايا» و«حساب الدّالات» مستخدمًا في ذلك رمزية بحتة. ثم ربط الدالة بقيمة الصدق ووجد في الدالة مكانًا خاليًا «غير مشبع» إذا ملأناه بحجة أصبح لها قيمة صدق تمامًا، كما أن المحمول في القضية يحدد قيمة صدقها. بهذه المعالجة الصورية فسّر المفهوم والتعبير اللغوي بلغة الدالة المنطقية.

استخدم فريغه فكرته حول تجريدية المفهوم عند تمييز الموضوعات عن المفاهيم، وذلك في مقال بعنوان حول «المفهوم والموضوع» نشر له سنة 1892، كشف فيه عن مواقف جديدة في النظر إلى المفاهيم والقضايا والأسماء. ولقد ميّز بين الموضوعات والمفاهيم تبعًا لمعايير، أهمها: أن الموضوعات تتسم بخصائص واقعية ندركها ونطلق عليها أسماء، في حين أن المفاهيم لا تتمتع بتلك الخصائص. يضاف إلى ذلك أن الفكرة (التصور) تكون مرتبطة بأحوال الشخص الشعورية والذهنية، وهي تحتاج لحامل،

---

[44] Frege, G: « Dix-sept propositions clés sur la logique » in Ecrits Posthumes, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1994. p 208.

[45] Schmitz, F, « Frege, du nombre au concept » ; traduction par Largeault J, in : Logique Mathématique ; A, Colin, Paris, 1972, p.23.

[46] Hottois, G : Penser la logique, De Boeck-Wesmael s.a. Bruxelles, 1989. p 215.

فكذلك المفهوم غالبًا ما يكون محمولاً في القضية، وأنّ لكل مفهوم موضوع خاص يرتبط به. لذا؛ فالمفاهيم تختلف باختلاف الأشخاص.

وفي تمييزه "المفهوم" عن "الموضوع"، انطلق فريغه من تحديد وضعية حدود العلاقة المنطقية في القضية الحملية، جاعلًا الفرق بين الموضوع وخصائصه الوصفية أساسًا لهذا التمييز.[47] تجاوز بهذا التفريق طريقة الفيلسوف بينو كيري (Benno Kerry)، مستخدمًا حدّي "مفهوم" و"موضوع" عبر لغة رمزية صورية جديدة قضت بالتفريق صارم بين الحدّين من وجهة نظر منطقية خالصة[48] . كان من خصائص هذا المنظور ترسيخ فكرة شيئية المفهوم من خلال المعالجة الماصدقية للقضايا الحملية [49].

كان البحث الحقيقة المنطقية للأفكار هو ما أفضى بنموذج فريغه إلى التخلي عن عدم كفاية اللسان الطبيعي في الحساب المحمولي للإحالة، الشيء الذي ترتّب عنه تأسيس نظرة علائقية للمفهوم تنظر إليه لا من حيث مضمونه القضوي ولكن من جانب وظيفته التنظيمية بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية. طوّر فتغنشتاين في مرحلته الأولى هذه الفكرة لدى فريغه، خاصّة عندما رفض بصرامة منطقية اعتبار المفاهيم محتويات معرفية، لأنها تصوّرية فقط؛ والفلسفة مهمّتها توضيح تراكيب ودلالات اللغة الموضوعية للعلم (لغة العلوم الطبيعية) وليس صياغة المفاهيم[50].

الواضح أنّ هذا التصوّر يخصّ لغة المنطق الصورية أكثر منها اللغة الطبيعية التي لا تحصرها المحدّدات الصورية والتحديدات الشكلية للغة الفوقية.

خاتمة

تبرز المقارنة البسيطة بين النماذج الفلسفية السابقة أهمية الاشتغال بالمفاهيم. كان بناء المفهوم داخل كلّ نسق فلسفي صنعة نظرية - منهجية تتقوّم بمحدّدات البراديغم المؤطّر لكل عصر من عصور الفكر النظري. استطاع فلاسفة المفهوم، أكثر من غيرهم، نحت المفاهيم الفلسفية بالنظر إلى كونهم يحوزون تلك القدرة على صياغة مفاهيم لا يمكن إرجاعها إلى أقل منها.

---

47 يستعمل فريغه إحالة المحمول ويسميه مفهومًا (Der Begriff)، ويزعم أنّه يمكننا أن نعطي للفظي "موضوع" و "محمول" معنى لسانيًا ونقول إنّ مفهومًا ما هو مرجع محمول ما؛ وبالتالي، فمعيار هوية المفهوم عند فريغه يتعلّق بالماصدق أساسًا. فعندما نفهم كلمة / اسم ما نستطيع حينئذ أن نعود إلى الإحالة، ويمكن أن نقول إنّ معنى الاسم في نظر فريغه ليس في نهاية المطاف سوى الكيفية التي تعطي بها الإحالة. أنظر بهذا الخصوص المقالة الآتية:

-Ishiguro, H : «Référence, identité et culture», in Sémantique et épistémologie, collection débats philosophiques sous la deriction de Ali Benmakhlouf, éd le Fennec, Casablanca, Mai 2004, p 209 – 221.

48 Frege, G : Ecrits logiques et philosophiques, op cite, p 140.

49 الملاحظ إذن أنّ الدلالة حسب هذا النموذج تحصل بواسطة تلازم ثابت بين المعنى والإحالة مع أسبقية هذه الأخيرة في تحديد القيمة الصدقية للعبارة أو القضية، وذلك أنّ العلاقة الثابتة بين العلامة ومعناها وإحالتها تعرف انتظامًا، حيث إنّ كلّ علامة يقابلها معنى معيّن، وكلّ معنى تقابله إحالة معرّفة ومحدّدة. ولقد شكّلت هذه العلاقة الصورية الثابتة عند فريغه أساس مشروعه في الكتابة الرمزية، التي تقوم على تواطؤ الحدود المستعملة. أنظر بهذا الخصوص: يوسف السيساوي: الإحالة بين المنطق واللسانيات، اطرحة لنيل الدكتوراه من جامعة محمد بين عبد الله بظهر المهراز بفاس، سنة 2007، ص 9.

50 Wittgenstein, L : Tactatus logico-philosophicus ; tra G. G. Granger, éd Gallimard, Paris, 1993, p.84.

لقد كان بِمُكْنَة فلاسفة المفهوم وضع طرق ومسالك جديدة لبناء نسقهم النظري الخاص، وكانوا من أصحاب الفكرة الواحدة التي تقتضي صياغة مفاهيمها الخاصّة ببنائها وفقًا لحاجات جديدة يفرضها طبيعة استشكالهم للفكر. كان ذلك حال فلاسفة المذهب النظري في تاريخ الفلسفة أمثال: أفلاطون، أرسطو، ابن سينا، ديكارت، كانط، هيغل، فريغه..).

من جهة أخرى، نلاحظ حرص النماذج السابقة على مبدأ التدرج في الانتقال بالمفاهيم من مستواها البسيط إلى مستوى النظر المنهجي؛ أي من لحظة التداول العادي إلى لحظة الضبط النظري المنهجي. والبيّن أنّ هذا التدرّج التجريدي يمثّل المنحى الذي اتخذته الفلسفات النسقية في بنائها المفهومي. يسمح هذا الأسلوب بإمكانية اعتماده بيداغوجيا في تدريسية الفلسفة عبر الاشتغال بالتصوّرات الأساسية القائمة على المقاربة المفاهيمية. وكان من المهم الإشارة إلى أنّ الانتقال من لحظة التمثلات إلى الاستعمال اللساني ثم الاحراجات فإلى المفارقات والإشكاليات، كلّ ذلك يجعل الاشتغال بالمفاهيم ضروريًا لأنّها تمثّل لحظة تمفصل الاستشكال بالاستدلال والمفهمة.



البيبليوغرافيا المعتمدة

- أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمة عن الفرنسية محمد حسن ظاظا، مراجعة علي سامي النشار، نشرة الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، 1970
- أفلاطون: محاورة كراتيلوس، ترجمة عزمي طه السيّد أحمد، الطبعة الأولى، نشرة وزارة الثقافة، عمّان، الأردن، سنة 1995.
- أفلاطون: مجاورة البرميندس، تحقيق أوغست دييس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، نشرة وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1976.
- أرسطوطاليس: في النفس، الحَاسُ والمَحْسُوس، شرح ابن رشد، تحقيق عبد الرحمان بدوي، نشرة دار المطبوعات بالكويت، مطبعة دار القلم بيروت، لبنان، 1980.
- ابن سينا: منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، نشر في سلسلة من التراث العربي، طبعة دار الحداثة/ الطبعة الأولى، بيروت، سنة 1983.
- التهامي الضرضاري: نظرية اللسان في فلسفة الإغريق، الجزء الأول فقه الشذرات، الطبعة الأولى، المطبعة الورقية الوطنية، مراكش، المغرب، سنة 2016.
- أمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة عن الانجليزية لسعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي للنشر، الطبعة الأولى، سنة 2009
- الطاهر وعزيزمناهج الفلسفة؛ نشرة المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت – الدار البيضاء، سنة 1990.
- حمو النقاري: نظرية العلم عند آبي نصر الفارابي، طبعة رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة 2011.
- عبد الرحمان بدوي: منطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، نشرة دار القلم ببيروت، لبنان، 1980
- محمد السرياقوسي: التعريف بالمنطق الصوري، دار الكتب الجامعية بالإسكندرية 1975
- مؤلف جماعي: "أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟"، ترجمه عن الفرنسية أنطوان سيف ومراجعة الحسين الزاوي، نشرة مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2011.

- Aristote : De l'âme ; tra par Richard Bodéus, éd GF Flammarion, Paris, 1993, rééd 2018.
- Aristote : Topiques, Réfutation sophistique ; tr Jacque Brunschwig, éd Flammarion, Paris, 2015.
- Aristote : Catégorie, Sur l'interprétation ; tr Pierre Pellegrin et autres, éd Flammarion, Paris, 2007.
- Anne Cauquelin: Aristote, Le langage; éd puf, Paris, 1990.



- Britt-Mari Barth : Le savoir en construction ; éd Retz, Paris, 2004.
- Benveniste, E: Problèmes de l'linguistique générale ; Vol 1, éd Gallimard, Paris, 1974.
- De Libera, A: Archéologie du sujet : La Quête de l'identité , deuxième tirage, éd Vrin, paris, 2008.
- Elisabeth Clément, Chantal Démonique et autres: La philosophie de A à Z; éd Hatier, Paris, Avril 2000.
- Frédéric Cossutta : Eléments pour la lecture des textes philosophiques, Bordas, Paris, 1989.
- Frege, G: Ecrits logiques et philosophiques, éd Seuil, 1971, Paris, p 175.
- Frege, G: « Dix-sept propositions clés sur la logique » in Ecrits Posthumes, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1994.
- Heidegger, M : Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot ; traduction de l'allemand par Florent Gaboriau, éd Gallimard, coll tel, Paris , 2019.
- Hottois, G: Penser la logique, De Boeck-Wesmael s.a. Bruxelles, 1989.
- Kant, E: Critique de la raison pure, tr de Jules Barni, Flammarion, Paris, 1976, p.346.
- Gueroult Martial : Philosophie de l'histoire de la philosophie; éd Aubier Montaigne, Paris, 1979, p.20.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari : Qu'est-ce que la philosophie ; éd Cérès, Tunis, 1993.
- Manuel Maria Carrilho: Rhétorique de la modernité; éd puf, Paris, 2002.
- Meyer, M : Qu'est ce que la philosophie ? éd Librairie Générale Française, coll biblio essais, Paris, 1997.
- Wittgenstein, L: Tactatus logico-philosophicus; tra G. G. Granger, éd Gallimard, Paris, 1993.

<u>المقالات:</u>

- الطاهر وعزيز، «المفاهيم طبيعتها ووظيفتها»، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، يونيو، المغرب، 1989، ص ص 11- 23.
- Daniel Laurie ; « Philosophie de langage », dans : Précis de philosophie analytique ; sous la direction de Pascal Engel ; éd Puf, Paris, 2000.

- Ishiguro, H : «Référence, identité et culture», in Sémantique et épistémologie, collection débats philosophiques sous la direction de Ali Benmakhlouf, éd le Fennec, Casablanca, Mai 2004.
- Schmitz, F, «Frege, du nombre au concept»; traduction par Largeault J, in : Logique Mathématique ; A, Colin, Paris, 1972.

الرسائل والأبحاث الجامعية:

- يوسف السيساوي: الإحالة بين المنطق واللسانيات، أطروحة لنيل الدكتوراه من جامعة محمد بين عبد الله، ظهر المهراز، فاس، سنة 2007.